Die

Menschwerdung des Sohnes Gottes.

Ein Votum über die Theologie Ritschl's.

Vorgetragen

auf der Pfingstconferenz zu Hannover am 7. Juni 1882

von

August Wilhelm Dieckhoff, 1823-1894.
Doctor und Professor der Theologie.

Leipzig,
Verlag von Justus Naumann.
1882.

Hochverehrte Herren und Brüder!

Daß von Ihrem Vorstande die Menschwerdung des Sohnes Gottes zum Thema für diesen Vortrag bestimmt ist, hat seinen Grund in der ernsten Lage, welche durch die Theologie Ritschl's hervorgerufen ist. Ich glaube daher die mir gestellte Aufgabe in der der Sache entsprechendsten Weise zu lösen, wenn ich es mit offener Beziehung auf die Ritschl'sche Theologie thue. Und so wird es auch Ihre Entschuldigung finden, wenn ich mich zu dem Ende dem gestellten Thema gegenüber freier bewege.

Ich wende mich zunächst gegen die Lehre Ritschl's. Auf Schultz werde ich dabei keine Rücksicht nehmen. Bei Schultz tritt alles offener und rückhaltsloser hervor, und es könnte daher bequem erscheinen, auf ihn als auf den Interpreten Ritschl's hinzuweisen. Allein es müßten dann doch wieder beide auseinandergehalten werden, und das würde in eine Reihe von Einzelfragen verwickeln, die für die Hauptfrage ohne Belang sind.

Für den Charakter einer Theologie, für ihr Verhältniß zum christlichen Glauben ist die Stellung entscheidend, welche sie in der Lehre von der Person Christi einnimmt. Die Stellung der Theologie Ritschl's liegt in dieser Hinsicht sehr offen vor. Die Gottheit des Herrn, die Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes in Jesu Christo wird mit aller Bestimmtheit verneint. Seinem Wesen nach ist Christus nach Ritschl ein bloßer Mensch. Das ist schon dadurch entschieden,

daß die Präexistenz Christi verneint wird. Das religiöse Urtheil muß nach Ritschl zwar dahin lauten, daß Gott nicht blos mit Jesu, sondern auch in ihm ist, daß seine charakteristischen Wirkungen Gottes Wirkungen sind. Allein das gilt doch, wie hinzugefügt wird, nur in demselben Sinne, wie wenn wir mit Paulus religiös urtheilen, daß Gott in uns das Wollen und Vollbringen wirkt.

Die Bedeutung Christi liegt für Ritschl darin, daß er der Stifter der vollkommenen Religion und der universellen sittlichen Gemeinschaft, des Reiches Gottes ist. Er ist dies aber nach Ritschl als bloßer Mensch. In Christus ist die vollendete geistige Religion zuerst Wirklichkeit geworden. Er war persönlich der Träger derselben. Christus hat ein bis dahin nicht dagewesenes religiöses Verhältniß zu Gott erlebt. Er hat in einer bis dahin nicht dagewesenen Gemeinschaft oder Einheit mit Gott gestanden. Diese seine Stellung hat er aber zugleich auf die Menschen ohne Unterschied übertragen wollen. Er hat zu dem Ende das religiöse Verhältniß zu Gott, in welchem er stand, seinen Jüngern bezeugt, um sie in dieselbe religiöse Weltanschauung und Selbstbeurtheilung einzuführen. Denn er ist nicht blos der Erste unter den Menschen gewesen, in welchem die vollendete geistige Religion wirklich geworden ist, sondern er hat zugleich die Gründung des Reiches Gottes als seine von Gott ihm vorgeschriebene Berufsaufgabe erfaßt. Indem er den Begriff Gottes als der Liebe erfaßte, erkannte er damit zugleich, daß nach dem Endzweck Gottes mit der Welt die Menschheit zur vollständigen gegenseitigen Verbindung der Einzelnen durch das Handeln aus Liebe bestimmt sei, und in Beziehung auf ihn selbst stellte es sich für ihn fest, daß er von Gott berufen sei, durch Reden und Handeln diese universelle sittliche Gemeinschaft, das Gottesreich zu gründen. Auf die Gottesidee, wie er sie erfaßte, hat Jesus seine religiöse Weltanschauung und Selbstbeurtheilung gegründet. Durch seine

eigenthümliche Gotteserkenntniß war sein Berufswille getragen.

Diese Lehre von dem bloßen Menschen Christus als Stifter der vollkommenen geistigen Religion und der universellen sittlichen Gemeinschaft, des Gottesreiches steht im geraden Gegensatze gegen das Offenbarungswort Gottes, auf welchem der christliche Glaube ruht. Ritschl selbst kann sich den Widerspruch nicht verbergen, in welchem seine Lehre mit den Aussagen der Apostel steht. Wenn er die Präexistenz Christi verneint, so leugnet er nicht, daß dieselbe in der Schrift ausgesagt wird. Er kann nicht leugnen, daß nach Johannes das Wort, das von Ewigkeit bei Gott und Gott war, Fleisch geworden ist, und daß die Apostel Jesus Christus als den Herrn verkündigen, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist. Aber das hindert ihn nicht. Die neutestamentliche Schrift ist ihm nicht das Wort Gottes, in welchem sich die neutestamentliche Offenbarung Gottes für den Glauben vollendet hat. Indem er, als verstände es sich von selbst, davon ausgeht, daß die neutestamentlichen Schriften nur authentische Urkunden der christlichen Religion aus der Gemeinde der ersten Zeit seien, unterscheidet er zwischen dem bleibenden Inhalte und zwischen den mehr oder weniger inadäquaten Vorstellungen, in welchen dieser Inhalt von den neutestamentlichen Schriftstellern erfaßt ist, und welche von dem theologischen Wissen abgestreift werden müssen. So hat sich nach Ritschl z. B. Paulus zwar auf Grund des Alten Testaments den Gedanken gebildet, daß die Geltung des allgemeinen Todesschicksals von der Sünde Adams abzuleiten sei. Ritschl aber, der diesen Gedanken des Paulus für unbegründet hält, macht geltend, daß sich nicht Jeder von der Richtigkeit der von Paulus gewonnenen Ansicht werde überzeugen können.

Auch in den Zeugnissen der Apostel von der Gottheit des Herrn sieht Ritschl nur Vorstellungen derselben, die er

meint auf Dasjenige reduciren zu müssen, was er für den zu Grunde liegenden Wahrheitskern hält. Es ist nur eine Vorstellung, die sich Johannes gebildet hat, wenn er in Christus das ewige Wort Gottes sieht, welches Fleisch geworden ist. Um diese Vorstellung auf ihren eigentlichen Gehalt zurückzubringen, knüpft Ritschl an Joh. 1, 14 an: „Wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit." Dabei erlaubt sich Ritschl, um zu seinem Ziele zu gelangen, statt: „Wahrheit" „Treue" zu übersetzen: „voller Gnade und Treue". Johannes soll in der geschichtlich-irdischen Erscheinung des bloßen Menschen Jesus die persönliche Erscheinung des allgemeinen Offenbarungswortes Gottes gesehen haben, weil dieser Mensch in seinem Leben Gnade und Treue, also diejenigen Eigenschaften erwies, in welchen nach 2. Mos. 34, 6 die Rede Gottes dem Moses das Wesen Gottes bezeichnet. Also in den ethischen Eigenschaften des bloßen Menschen Jesus soll Johannes die Offenbarung des Wesens Gottes gesehen haben und so zu der Vorstellung gekommen sein, daß in ihm das Wort Gottes, welches von Ewigkeit bei Gott und Gott war, Fleisch geworden sei. Ja, Ritschl meint nun sogar sagen zu können, es sei nicht im Sinn des Johannes, daß man bei der Gottheit Christi außer der Gnade und Treue nach anderen göttlichen Eigenschaften, wie z. B. der Allmacht suche, während doch Johannes unter der Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater die göttliche Herrlichkeit dessen versteht, von dem er kurz vorher gesagt hat, daß alle Dinge durch ihn geschaffen sind, und während er in seinem Evangelium berichtet, daß der Herr seine Herrlichkeit durch seine Wunder, also als die Herrlichkeit der göttlichen Allmacht offenbart hat. Auch das ist allerdings nach Ritschl nur eine Vorstellung der Apostel, wenn sie meinen, durch Christus seien alle Dinge geschaffen. Diese Vorstellung soll darin ihre Erklärung finden, daß Christus und die durch

ihn gestiftete universelle sittliche Gemeinschaft der Endzweck Gottes bei der Schöpfung der Welt waren, Christus somit bei derselben als Zweckursache und so als Mittelgrund im Gedanken Gottes wirksam gewesen ist. Nicht durch Christus, sondern um Christi und der durch ihn gestifteten universellen sittlichen Gemeinschaft willen sei die Welt geschaffen.

Nach Ritschl stellen sich die Apostel die Gottheit Christi auch unter der Form vor, daß sie ihm mit Beilegung des Gottesnamens „Herr“ die Herrschaft über die Welt zuschreiben. Es sind freilich Worte des Herrn selbst, wenn er sagt: „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater“ (Matth. 11, 27), und der Herr selbst ist es, der zu den Jüngern sagt: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden.“ Dennoch reducirt Ritschl das, was hiermit gesagt ist, auf etwas, was von jedem Menschen gilt, der in der vollkommenen geistigen Religion steht. Durch eine gegen die Dreiämterlehre gerichtete Kritik beseitigt er das Königthum Christi in seinem Unterschiede von dem prophetischen und priesterlichen Amte. Für das königliche Geschäft Christi kann nach Ritschl kein besonderer Stoff neben dem prophetischen und priesterlichen Wirken nachgewiesen werden. Den Stoff seines königlichen Wirkens bietet seine prophetische Thätigkeit dar, während seine priesterliche Thätigkeit in seiner freiwilligen Lebensaufopferung als eine durch die Umstände bedingte Probe seines Königthums verstanden werden muß. Nach diesen Sätzen kann von einem Königthum Christi nach dem Tode desselben im Unterschiede von seinem prophetischen Wirken nicht die Rede sein. Die Fortsetzung des prophetischen Königthums Christi nach dem Tode besteht aber nach Ritschl in nichts Anderem als in dem Fortwirken dessen, was er auf Erden gelehrt und gethan hat, und was in der Erinnerung der Kirche festgehalten wird. Ritschl sagt: „Der Bestand der christlichen Gemeinde in ihrer Art ist darauf begründet, daß die Erinnerung an

das abgeschlossene Lebenswerk Christi in ihr gegenwärtig bleibt." So ist die Gottesherrschaft über die Welt, welche sich der Herr zuschreibt, vollständig beseitigt. Wenn der Herr sagt, daß alle Dinge ihm übergeben sind von seinem Vater, so gilt das nach Ritschl von dem Endzweck Gottes mit der Welt, welchen Christus als Stifter des Gottesreiches zu seinem eigenen Endzweck gemacht hat, also es gilt von der Macht Gottes, mit der er seinen Endzweck durchführt, während Christus selbst ebensowenig wie ein anderer Mensch im Besitz und in der Ausübung dieser Macht Gottes ist. Die Macht über die Welt, die Christus selbst besaß, ist, wie Ritschl erklärt, keine andere, als diejenige, welche ihre Anwendung auch auf die andern Menschen findet, welche in der Gemeinde Christi gemäß der von ihm aufgestellten Weltanschauung in die von ihm bezweckte und durch ihn vermittelte Stellung zu Gott eintreten. Sie besteht lediglich in der Unabhängigkeit des religiösen Selbstgefühls von der Welt, welche auf der Erkenntniß beruht, daß der Werth des geistigen Lebens jedes einzelnen Menschen ein überweltlicher, d. h. ein Werth über der ganzen Welt ist, und daß dieses geistige Leben jedes einzelnen Menschen auch durch den Tod nicht zerstört, nicht von Gott getrennt werden kann. Von dieser Macht über die Welt, die jeder Christ besitzen soll, hat Christus nach Ritschl durch die religiöse Unabhängigkeit seiner Selbstbeurtheilung von allen specifisch alttestamentlichen Maßstäben eine Probe gegeben, eine Probe, die, wie Ritschl hinzufügt, um so charakteristischer ist, als der Hauptapostel ein solches Maß innerer Freiheit von jüdischen Vorurtheilen Röm. 11, 25 nicht erreicht habe. Die schlagendste Probe dieser Macht über die Welt hat Christus nach Ritschl durch die Geduld im Leiden bis zum Tode abgelegt, wodurch er die gegen ihn gerichtete Macht der Welt überwunden und den überweltlichen Bestand seines Lebens gesichert habe. Der Gottesherrschaft Christi über die Welt, seiner Gewalt im

Himmel und auf Erden, ist etwas untergeschoben, was von ihr so verschieden ist, wie die Creatur verschieden ist von Gott. Es ist ihr eine Kraft menschlicher Tugend untergeschoben, die sich auf die allmächtige Herrschaft Gottes über die Welt stützt, und die getragen wird von der Kraft Gottes, die aber mit der Macht Gottes selbst über die Welt keine Gleiche hat.

Während übrigens Ritschl so die Zeugnisse der heiligen Schrift von der Gottheit Christi als inadäquate und verfehlte Vorstellungen der Apostel beseitigt und ihnen als Wahrheitskern Handlungen und Wirkungen eines bloßen Menschen unterschiebt, legt er doch auch wieder seinerseits Christo das Prädicat der Gottheit bei, als wenn er doch die Gottheit Christi nicht verneine, sondern nur anders fasse. Daß es jedoch nicht im wahren Sinne des Worts gemeint sein kann, wenn Ritschl Christo die Gottheit beilegt, geht aus dem Gesagten bestimmt genug hervor und liegt außerdem an und für sich zweifellos vor. Wenn Ritschl Christo die Gottheit beilegt, so stellt er zugleich den Kanon auf, daß, was Christus für uns ist, sich in der Uebertragung seines Werthes auf uns bewähren müsse. Als Bedingung für die Lehre von der Gottheit Christi, die allerdings frühe außer Geltung getreten sei, wird geltend gemacht, daß der specielle Inhalt, der unter dem Titel der Gottheit Christi gemeint sei, eine Uebertragung auf die Gläubigen zulasse. Und demgemäß wird gesagt, der Ausspruch des Herrn Joh. 8, 58: „Ehe denn Abraham war, bin ich," könne deshalb nicht den religiösen Werth der Gottheit Christi bezeichnen sollen, weil derselbe sich in einer Möglichkeit der Nachbildung durch uns bewähren müßte, die Präexistenz Christi aber nur den unüberwindlichen Abstand derselben von uns darstelle. Also lediglich Blos-Menschliches, wenn auch von Gott im Menschen gewirktes, wird mit dem Prädicat der Gottheit, wie er es Christo beilegt, von Ritschl gemeint sein können.

Nach Ritschl muß von Christus die Gottheit prädicirt werden, weil Gott in dem berufsmäßigen Wirken Christi zur Gründung des Gottesreichs seine vollkommene Offenbarung hat, und so in Christus das Wort Gottes menschliche Person ist. In der Liebe Christi gegen die Menschen, welche das Motiv seines Wirkens zur Gründung des Reiches Gottes war, ist die Liebe Gottes offenbar. Christi Liebe zu den Menschen als Motiv seines gesammten Handelns ist mit Gottes Liebe identisch. Das Wesen Gottes, so fügt Ritschl hinzu, da es Geist und Wille und insbesondere Liebe ist, kann in einem Menschenleben wirksam werden, da der Mensch überhaupt auf Geist, Wille, Liebe angelegt ist. Auch in diesen Sätzen liegt es zunächst wieder klar vor, daß die Liebe Christi lediglich als die blos-menschliche Liebe eines Menschen in Betracht kommt. Aber in derselben soll der wesentliche Wille Gottes als die Liebe in vollkommener Weise offenbar sein. Mit ihr wird die Liebe Gottes identificirt. Und darauf wird das Prädicat der Gottheit für Christus gegründet. Es braucht jedoch nur an den Unterschied zwischen Gott und Creatur erinnert zu werden, um die Grundlosigkeit der Identificirung der göttlichen und menschlichen Liebe und ihren Gegensatz gegen das Grundverhältniß zwischen Gott und Creatur ins Licht zu stellen. Die Liebe des Menschen, auch wenn sie von Gott gewirkt wird, und die Liebe Gottes sind nicht identisch, sie sind verschieden, wie die Creatur und der in seinem Wesen und in seinem Willen unerforschliche und unbegreifliche Gott von einander verschieden sind. Die menschliche Liebe ist immer nur das creatürliche und darum unvollkommene, inadäquate Abbild der göttlichen Liebe. Sie kann daher auch nicht die vollkommene Offenbarung der Liebe Gottes und ihres Willens sein. Der Liebeswille Gottes nach seinem Inhalt und nach der Art seines Handelns kann nicht aus der menschlichen Liebe erschlossen werden. Dazu kommt, daß die

menschliche Liebe mit ihrem Denken und Handeln irrsam ist. Die Gewißheit, daß das, was die Liebe Christi lehrte und that, wirklich mit dem Liebeswillen Gottes übereinstimme, hätte für die Jünger, wenn Christus ein bloßer Mensch gewesen wäre, schlechterdings nicht in ihm selbst begründet sein können, sondern hätte für sie nur festgestellt werden können durch göttlichen Wunderbeweis, oder durch den göttlichen Beweis der Auferweckung Christi, an der daher Ritschl nicht ohne Grund festhält. Aber auch dadurch wäre lediglich festgestellt, daß die Gottesidee Christi und seine darauf gegründete Weltanschauung und Selbstbeurtheilung richtig gewesen seien. Das Prädicat der Gottheit, das ihm von den Jüngern und von der Gemeinde beigelegt wäre, wäre eine durchaus grundlose Phrase gewesen.

Die Gottheit, welche Ritschl von Christo prädicirt, hat mit der wahrhaften Gottheit des Gottes- und Menschensohnes nichts zu thun. Die wahrhafte Gottheit ist Christo abgesprochen, und damit ist dem Christenthum sein Grund genommen. Denn auch das Erlösungswerk des Herrn beruht darauf, daß er der ewige Sohn Gottes vom Vater ist, der unser Fleisch angenommen hat. So kann denn auch die vollkommene geistige Religion, deren Stifter Christus nach Ritschl gewesen sein soll, nicht die wahre christliche Religion sein, sie muß vielmehr so verschieden von ihr und so ihr entgegengesetzt sein, wie der bloße Mensch Christus, welchen Ritschl lehrt, verschieden ist von dem Christus der heiligen Schrift und ihm entgegengesetzt.

Die religiöse Bewegung der neueren Zeit ist dadurch begründet und bestimmt, daß dem christlichen Glauben, welcher auf der Offenbarung Gottes in Christo ruht, die naturalistische Denkweise entgegengetreten ist. Der Kampf zwischen dieser naturalistischen Denkweise, der Vernunftreligion, und dem christlichen Glauben steht auch in der Gegenwart in der Mitte der kirchlichen Bewegung. Die naturalistische

Denkweise in ihren mannichfach verschiedenen Gestaltungen hat sich übrigens von Anfang an nicht blos mit offener Verneinung und Bestreitung dem Christenthum gegenübergestellt. Sie hat sich vielmehr vielfach, in Deutschland vorwiegend im vermittelnden Anschluß an das Christenthum als die eigentliche Wahrheit desselben und als die Norm, nach welcher sein eigentlicher Wahrheitsinhalt festzustellen sei, geltend zu machen gesucht. Auch so wirkt sie auflösend und zersetzend, und bricht sie, soweit ihr Einfluß reicht, die Wahrheit und die Kraft des christlichen Glaubens. Der naturalistischen Verwüstung der Theologie und der Kirche durch den alten Rationalismus war in den ersten Decennien unseres Jahrhunderts eine neue gläubige Bewegung entgegengetreten, die immer weiter vordrang und sich zugleich immer mehr in den Glauben der Kirche vertiefte. Aber gegen den wiedererwachten Glauben erhob sich auch der naturalistische Gegensatz wieder in neuen Gestalten und mit neuen Kampfsmitteln, und die Kirche ist zu einem Kampffeld zwischen beiden geworden.

Dem naturalistischen Gegensatze, wie er gegenwärtig dem Glauben der Kirche gegenübersteht, gehört auch die Ritschl'sche Theologie an. Von Anfang an ist für die naturalistische Richtung, wie sie sich in Deutschland im vorigen Jahrhunderte vornehmlich unter dem Einflusse der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie ausbreitete, charakteristisch gewesen, daß man das religiöse System auf den Gottesbegriff gründete, und daß man im Besondern im Begriff Gottes als der Liebe die Vergebung der Sünden ohne die Sühnung am Kreuz gesichert sah. Auch Ritschl gründet die religiöse Weltanschauung auf die Gottesidee. Jesus hat nach ihm, wie schon erwähnt wurde, seine religiöse Weltanschauung und Selbstbeurtheilung auf die von ihm erfaßte Gottesidee gegründet. Der Berufswille Christi war durch seine eigenthümliche Gotteserkenntniß getragen. Wenn erst, sagt Ritschl,

die Gotteserkenntniß Christi die vollständige und erschöpfende ist, so ist auch er zuerst fähig gewesen, in der richtigen und zweckmäßigen Weise die in jeder Religion erstrebte Gemeinschaft mit Gott zu üben und die vollständige beseligende Rückwirkung Gottes auf sich zu erfahren. In dem Begriff der Liebe ist nach Ritschl der zureichende Begriff von Gott ausgedrückt, von dem aus das Problem der Welt gelöst werden kann. Mit der Liebe Gottes ist auch das Correlat derselben, das Reich Gottes als der Endzweck der göttlichen Liebe mit der Welt gegeben, das Reich Gottes, welches die Verbindung aller Menschen durch die Liebe ist und so zugleich diejenige geistige und sittliche Verbindung, welche dem Einzigen geistigen Gott als dem Schöpfer und Leiter der ganzen Welt entspricht. Mit dem Begriff von Gott als der Liebe, wie er von Christus erfaßt ist, steht es auch fest, daß Gott die Sünden verzeiht, d. h. daß Gott die Sünder berechtigt, in die Gemeinschaft mit ihm und in die Mitthätigkeit an seinem Endzweck, dem Reiche Gottes, einzutreten, ohne daß ihre Schuld und ihr Schuldgefühl ein Hinderniß dafür bilden. Es ist bekannt, daß Ritschl die Sühnung der Schuld durch den Tod Christi verneint, und daß sich sein Angriff gegen den Glauben der Kirche zunächst eben gegen diesen Punkt richtet.

Ritschl selbst stellt sich allerdings in einen scharf ausgesprochenen Gegensatz gegen den Naturalismus. Das scheint im Widerspruch mit dem Gesagten zu stehen. Allein man muß beachten, wie der Naturalismus von ihm ausgeschlossen wird. Ritschl richtet sich gegen den Naturalismus nur insofern, als derselbe meint, die natürliche Religion als solche an die Stelle der positiven Religion setzen zu können im Widerspruch mit allen geschichtlichen Bedingungen, unter denen Religionen existiren. Er richtet sich also gegen den Naturalismus nur, sofern derselbe im offenen Bruche mit dem Christenthum auf eigener Grundlage demselben gegen-

übertreten will. Es giebt keine Religion, sagt er, und hat keine gegeben, die nicht positiv wäre. Die sogenannte natürliche Religion ist eine Einbildung. Jede gemeinsame Religion ist gestiftet. Die gesammte mehr oder weniger naturalistische Auffassung des Christenthums, welche seit zwei Jahrhunderten immer größere Dimensionen angenommen hat, ist, sagt Ritschl weiter, der Ausdruck für eine allgemeine Gewöhnung an das Christenthum. Die aufklärerische Voraussetzung von Gottes Liebe ist der Ausdruck einer Gewöhnung an die christliche Gottesidee unter den besondern Umständen, in denen der philosophische Naturalismus und der religiös-moralische Individualismus die Ueberzeugungskraft der statutarischen Dogmatik lähmten. Und so macht nun Ritschl den Schluß: wenn die Liebe Gottes als der Grund der Sündenvergebung anerkannt werde, so sei es aus der Rücksicht auf die geschichtliche Vollständigkeit der Ueberzeugung ganz unumgänglich, dieselbe an die persönliche Berufsthätigkeit Jesu als den nothwendigen Mittelgrund anzuschließen. An dem Inhalte der naturalistischen Denkweise und der aufklärerischen Voraussetzung hat Ritschl nichts auszusetzen. Dieser Inhalt fällt für ihn mit dem Inhalte der christlichen Gottesidee und Weltanschauung zusammen. Nur dagegen richtet er sich, daß man die Bedeutung der Stiftung des Christenthums als positiver Religion und somit auch des Stifters verkennt, weil man das Bewußtsein von der Gemeinschaft in der Kirche, welche der religiös-sittlichen Bildung des Einzelnen vorausgeht und dieselbe endgültig umfaßt, zu sehr verloren hatte.

Demgemäß ist nun Ritschl darauf gerichtet, die vollkommene geistige Religion, die er vertritt, an Christus als den Stifter derselben zu knüpfen. Dabei unterscheidet er sich von Anderen dadurch, daß er im Gegensatze gegen den Pantheismus auf dem theistischen Standpunkte steht. Er hält an der Persönlichkeit des überweltlichen Gottes, welcher die

Liebe ist, und an der göttlichen Providenz fest. Dennoch, da sein System im fundamentalen Gegensatze gegen die Heilsoffenbarung Gottes in Christo steht, so ist seine Theologie, in der beides in Eins zusammengearbeitet werden soll, eine innerlich gebrochene und unhaltbare. Auf dem Grunde der natürlichen Religion, losgelöst von dem Grunde in der christlichen Offenbarung, hat das, was Ritschl festhalten will, der persönliche Gott, welcher die Liebe ist, und die göttliche Providenz, keinen festen Halt. Den hat es, wie es aus dem Christenthume stammt, mit diesem allein in der Offenbarung Gottes im Alten und Neuen Testamente. Auf den Boden der natürlichen Religion gestellt, ist es rettungslos der Zersetzung und Auflösung durch die Kritik der Vernunft preisgegeben. Ritschl hat also in der That guten Grund, wenn er für die von ihm vertretene religiöse Weltanschauung den festen Grund in der christlichen Offenbarung zu gewinnen sucht. Allein er muß nun, um seine religiöse Weltanschauung trotz ihres Gegensatzes gegen die Offenbarung als Inhalt derselben nachzuweisen, die fundamentalsten Aussagen der Apostel des Herrn als inadäquate und verfehlte Vorstellungen beseitigen und sich selbst dabei in ein Geflecht von Amphibolien und inneren Widersprüchen verwickeln, welche ihre Spitze darin finden, daß er einem bloßen Menschen das Prädicat der Gottheit beilegt und für einen bloßen Menschen die Anbetung wie für Gott den Vater fordert. Während er aber so, soviel an ihm ist, durch die Art, wie er die heilige Schrift behandelt, die Gewißheit des göttlichen Offenbarungswortes untergräbt und somit an der Zerstörung des Offenbarungsgrundes arbeitet, den er doch selbst fordert und sucht, behält er thatsächlich den zweifellosen und unüberwindlichen Sinn des apostolischen Zeugnisses von Christus und seinem Werk gegen sich, durch welchen seine Theologie als eine grundlose und falsche erwiesen wird.

Der Bruch der Theologie Ritschl's mit dem Glauben

der Kirche ist ein radicaler. Mit Unrecht stellt er die Sache so dar, als ob der Glaube der Kirche an die Gottheit Christi auf einer schlechten Metaphysik beruhe, während er einer anderen richtigeren Erkenntnißmethode folge. Dadurch wird der wirkliche Thatbestand nur verschleiert. Es handelt sich nicht blos um den Unterschied verschiedener Erkenntnißmethoden, sondern darum, daß die Theologie Ritschl's im Gegensatze gegen die Offenbarung Gottes in heiliger Schrift und gegen den Glauben steht, den sie fordert. Ritschl erhebt gegen die Dogmatik den Vorwurf, sie gehe davon aus, daß man zuerst wissen müsse, was Christus ist, ehe man verstehen könne, wie und was er wirkt. Dem stellt er den Satz entgegen, daß wir die Art und die Eigenschaften, d. h. die Bestimmtheit des Seins nur an dem Wirken eines Dinges auf uns erkennen. Allein im Evangelium tritt uns Christus selbst entgegen. Wer und was er ist, macht er nicht blos durch sein Wirken kund, sondern auch durch sein Selbstzeugniß über sich, und ohne dasselbe wäre nicht offenbar, wer und was er ist. Ist dieses Selbstzeugniß Christi von sich keine Realität? Und ist es für Christi Wirken auf uns gleichgültig, ob wir wissen, was und wer er ist? Oder ist es nicht vielmehr so, daß er in uns nicht wirken kann, was er zu unserm Heile in uns wirken will, ohne daß es sich für unsern Glauben feststellt, wer und was er ist? Erst im Lichte seiner Person wird auch die Bedeutung seines Werkes für den Glauben hell. Die Bedeutung des Todes Christi ist nicht unabhängig davon, wer er ist; sie ist ausgelöscht, sobald verneint wird, daß es der ins Fleisch gekommene ewige Sohn Gottes ist, welcher am Kreuze stirbt. Deshalb fordert der Herr im Evangelium vor Allem den Glauben an Sich, an seine Person. Als Petrus auf seine Frage: Wer sagt denn ihr, daß ich sei, bekennt: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn, antwortet Jesus: Selig bist du, Simon, Jonas Sohn; denn Fleisch und Blut

hat dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel. Und ich sage dir auch: du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. An dem Glauben an Ihn hängt Alles, hängt das ganze Heil und hängt der Bestand der Kirche. Und selbstverständlich ist es, daß an Ihn geglaubt werden muß als den, als den er selbst sich kund gemacht hat, und daß es Verweigerung des von ihm geforderten Glaubens an ihn ist, wenn man an ihn nicht glaubt als den, als den er selbst sich offenbart hat. Die Methode, welche durch Rückschluß aus der religiösen Thatsache auf Christus als auf die Ursache feststellen will, wer und was er ist und welche Bedeutung ihm als Stifter der christlichen Religion zukommt, ist der gerade Gegensatz gegen den Glauben an Christus, den Christus fordert. Vermittelst dieser Methode wird an die Stelle Christi, wie er selbst sich offenbart hat, das construirte Bild eines postulirten Religionsstifters gesetzt, und so verschieden die subjectiven Systeme sind, die sich für die Wahrheit des Christenthums ausgeben, so verschieden werden auch die construirten Christusbilder sein.

Die Kritik, welche gegen die Lehre Ritschl's gerichtet werden muß, zeigt zugleich, welche Stellung die Vertheidigung der Gottheit des Herrn solcher Verneinung gegenüber einzunehmen hat. Keine andere, als die auf dem Grunde des göttlichen Offenbarungswortes in heiliger Schrift und in dem Glauben, welchen dasselbe fordert. Einen andern festen Grund giebt es nicht. Welcher Werth auch den christologischen Arbeiten unserer Zeit für den Aufbau der Theologie, wie ihn die Kirche der Gegenwart fordert, zukommt, — den festen Grund einer Verneinung der Gottmenschheit des Herrn gegenüber, wie sie in der Theologie Ritschl's vorliegt, bieten sie nicht dar. Indem Ritschl von der für seine Vernunft feststehenden Unmöglichkeit der Menschwerdung des

Sohnes Gottes, welcher Gott ist, ausgeht, fragt er, wie so Viele gefragt haben und fragen, wie man zusammendenken könne, daß die Ursache aller Schöpfung zugleich ein Theil der Schöpfung sei. Auf diese Frage vermag keine christologische Theorie eine genügende Antwort zu geben. Das Geheimniß des Glaubens müßte aufhören ein Geheimniß zu sein, es müßte begriffen werden, wenn jene Frage sollte beantwortet werden können. Sofern die christologischen Versuche es unternehmen, eine Antwort auf jene Frage zu geben, verlieren sie vielmehr allen sicheren Grund, und die Unsicherheiten, die da entstehen, wirkend störend auf die Sicherheit des Glaubens selbst zurück. Vor der Kritik der Vernunft vermögen diese Versuche nicht zu bestehen, die nicht erreichen, was sie erreichen sollen. Was Ritschl gegen die Schwächen dieser Versuche sagt, wird sich nicht widerlegen lassen.

Die christologischen Versuche der Gegenwart sind nicht willkürlich und ohne Grund unternommen. Gegen die Christologie unserer alten Dogmatiker, wie sie sich in den ersten Decennien des 17. Jahrhunderts der Tübinger *κρύψις* gegenüber festgestellt hat, werden nicht blos die Einwürfe erhoben, die sich gegen die persönliche Vereinigung der Gottheit und Menschheit überhaupt richten. Vielmehr richten sich die Einwürfe im Besondern auch gegen die Art, wie die Entäußerung, auf welcher der Niedrigkeitsstand ruht, näher gefaßt wird. Man weist auf die eigenthümlichen und großen Schwierigkeiten hin, welche durch die Annahme begründet werden, daß die menschliche Natur von dem Augenblicke der persönlichen Vereinigung der Naturen an im vollen Besitze der göttlichen Eigenschaften gewesen sei. Und es wird wohl zugegeben werden müssen, daß diese Einwürfe nicht ohne Grund sind, und daß daher ein einfacher Rückgang auf die Christologie unserer alten Dogmatiker ausgeschlossen ist. Fordert doch auch die Concordienformel die Annahme des Vollbesitzes der göttlichen Eigenschaften von Seiten der

menschlichen Natur im Niedrigkeitsstande nicht. Freilich die neuen Constructionen der Christologie haben sich meist nicht in den Grenzen der hiermit bezeichneten Aufgabe gehalten.

Unter den neuen Constructionen der Christologie, soweit sie sich die Aufgabe stellen, die Gottmenschheit des Herrn zu bewahren, — und nur diese habe ich in Betracht zu ziehen, — nehmen zwei, welche zugleich in den schärfsten Gegensatz gegen einander getreten sind, eine durchaus hervorragende Stellung ein, die Christologie Dorner's und die der modernen Kenotiker, welche letztere vornehmlich in den Kreisen der lutherischen Theologen eine weite Verbreitung gefunden hat.

Dorner will das Werden und Wachsen der wirklichen Menschheit Christi nach Leib und Seele sicher stellen. Er hat an der alten lutherischen Lehre vor Allem auszusetzen, daß nach ihr die Menschheit Christi vom ersten Augenblicke an zum Vollbesitze der göttlichen Eigenschaften gelangt sein soll. Durch den Vollbesitz der göttlichen Eigenschaften, z. B. der Allwissenheit oder Heiligkeit als der Menschheit von Anfang an eigen sei die Möglichkeit eines wahren Werdens aufgehoben. „Wie soll man sich," so fragt er, „eine fertige Allwissenheit seiner Menschheit als bloßen ruhenden Besitz vorstellen, da doch die Allwissenheit, wenn sie da ist, nicht kann nicht gebraucht werden, indem man sich ihres Gebrauchs nicht enthalten noch bewirken kann, daß man etwas nicht weiß, was man weiß." Den Fehler, den man bisher bei der Construction der Christologie begangen habe, sieht Dorner darin, daß man vom Begriff des persönlichen Ichs ausging. Man müsse umgekehrt mit der Einigung der Naturen beginnen. Die Menschwerdung sei nicht als eine mit einem Mal fertige, sondern als fortgehende und wachsende zu denken. Von Anfang an zwar sei die Menschheit von der Gottheit durchwirkt worden, aber die Mittheilung des Göttlichen an die Menschheit sei erst allmählich eine immer vollere geworden, so wie es durch das wahrhafte Werden

Christi als Mensch und durch die Bedingungen des Erlösungswerkes auf Erden gefordert war. Erst mit der Erhöhung habe sie sich zugleich mit der Gottmenschheit Christi vollendet. Man wird zuzugeben haben, daß Dorner unseren alten Dogmatikern gegenüber im Recht ist, wenn er geltend macht, daß die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur nicht als eine von Anfang an fertige zu fassen sei. Aber auf der Grundlage, auf welche die Christologie von ihm gestellt wird, kann unmöglich die dem christlichen Glauben entsprechende Reconstruction derselben gelingen. Da nach Dorner nicht von der Einheit eines persönlichen Ichs ausgegangen werden soll, sei es eines menschlichen, sei es eines göttlichen, sondern von der Vereinigung der beiden Naturen, so muß er beide Naturen, die erst allmählich auch zur persönlichen Einheit zusammenwachsen sollen, in sich persönlich fassen, auch die menschliche Natur. Eben das macht er denn auch weiter geltend, daß die Vollständigkeit der Naturen fordere, sie beide persönlich zu denken. So aber hat er nun nestorianisch zwei Personen, und auf dieser Grundlage kann es nie zu etwas Anderem kommen, als zu einem vergotteten Menschen. Das Ich Jesu bleibt immer ein anderes, als das Ich des Logos. Damit aber ist der menschgewordene Sohn Gottes verloren. Es ist ein Weg betreten, an dessen Ende eine Lehre von Christus wie die Ritschl'sche liegt. Und das wird dadurch nicht wieder gut gemacht, daß, um die persönliche Einheit des gottmenschlichen Lebens bestimmter zu gewinnen, über den Logos Sätze aufgestellt werden, durch welche die Persönlichkeit desselben ins Unsichere gestellt zu werden scheint. Dorner will die einige Person des Gottmenschen, die vom Evangelium verkündigt und von der Kirche geglaubt wird, durch seine Construction wiedergewinnen. Besonders in dem noch nicht lange erschienenen System der Glaubenslehre nimmt man das wahr. Aber um so bestimmter zeigt sich

auch, daß er nur dann zum Ziele gelangen würde, wenn er auf den Boden des chalcedonensischen Concils zurücktreten wollte. Für die Reconstruction der Christologie auf dem Boden des chalcedonensischen Concils bietet die Theorie Dorner's — das wird anzuerkennen sein — werthvolle Gedanken dar.

Die Christologie der modernen Kenotiker steht von Anfang an viel bestimmter auf dem Boden des kirchlichen Glaubens. Es brauchen nur die Namen eines Sartorius und eines Thomasius genannt zu werden, um das außer Zweifel zu stellen. Zwar nehmen auch die modernen Kenotiker nicht blos daran Anstoß, daß in der Christologie unserer alten Dogmatiker der Vollbesitz der göttlichen Eigenschaften der menschlichen Natur im Niedrigkeitsstande zugeschrieben wird. Sie nehmen vielmehr auch daran Anstoß, daß die Kenose überhaupt blos auf die menschliche Natur und nicht auch auf die göttliche bezogen wird. So sei, wie Thomasius geltend macht, ein doppeltes Leben des Sohnes Gottes da, ein Leben nach der Gottheit und ein Leben in der Menschheit. Das Göttliche überrage, wie ein weiterer Kreis den engeren, das gottmenschliche Thun im Niedrigkeitsstande. Während der Sohn Gottes als Logos in allerfüllender Gegenwart die Schöpfung durchwalte, sei er als Christus auf das Gebiet der Erlösung, zeitweilig auf einen bestimmten Raum eingeschränkt. Durch solche Duplicität scheine aber die Einheit der Person, die Identität des Ich zerstört zu sein. So kann sich nun Thomasius nicht damit begnügen, nur den Vollbesitz der göttlichen Eigenschaften von Seiten der menschlichen Natur im Niedrigkeitsstande auszuschließen. Seine Construction der Christologie muß tiefer greifen. Dennoch stellt er sich auf den Boden des chalcedonensischen Concils. Und aufs engste will er sich zugleich an die lutherische Christologie anschließen. Den Grundgedanken derselben sieht er in dem gegen die Reformirten

aufgestellten Satze, daß weder der Logos außerhalb des Fleisches, noch das Fleisch außerhalb des Logos zu denken sei. Nec λόγος extra carnem, nec caro extra λόγον. Seine Theorie stellt er hin als die nothwendige Consequenz dieses Satzes. Auf der Grundlage dieses Satzes sei wirklich, wie die Tübinger den Gießenern gegenüber geltend gemacht hätten, der Alternative nicht zu entgehen, entweder von Anfang an die endliche menschliche Natur zur göttlichen Majestät zu erheben und also den Niedrigkeitsstand in der Weise der Tübinger κρύψις zu fassen, oder die göttliche Natur des Logos in die Schranken der endlichen menschlichen Natur einzuschränken. Die Tübinger κρύψις habe sich als unhaltbar erwiesen und sei mit Recht von unseren alten Theologen zurückgewiesen. Aber durch die Art, wie diese ihrerseits die Kenose gefaßt hätten, seien sie in Widerspruch mit dem Grundcanon der lutherischen Christologie getreten, mit dem Satze: nec λόγος extra carnem, nec caro extra λόγον, wie denn die sächsische decisio, auf welcher seitdem die Christologie der alten Dogmatiker ruht, die Annahme ausdrücklich als Irrthum verwerfe, daß Christus im Niedrigkeitsstande nichts nach seiner göttlichen Natur gethan und gewirkt habe, was nicht zugleich von ihm nach der menschlichen Natur gethan und gewirkt sei. Um dem lutherischen Canon über das Verhältniß der beiden Naturen zu einander treu zu bleiben, bleibe nichts anderes übrig, als die Kenose tiefer zu fassen, sie nicht blos auf die menschliche, sondern auch auf die göttliche Natur zu beziehen. Indem Thomasius auf dieser Grundlage die Christologie construirt, gelangt er allerdings zu einer Fassung, in welcher auch das Doppelleben des Sohnes Gottes als Gott und Mensch im Niedrigkeitsstande beseitigt ist, und das ist es, was seine Theorie so Vielen empfiehlt. Allein wohin hat der so eingeschlagene Weg geführt? Ich sehe von den Fassungen der modernen Kenose ab, sofern dieselben ein Ablegen der göttlichen Eigen=

schaften selbst von Seiten des Logos annehmen. Sofern und soweit das geschieht, treten dieselben in Gegensatz gegen die Offenbarung Christi, wie sie im Evangelium vor uns steht, nämlich in Gegensatz dagegen, daß Christus auch im Niedrigkeitsstande in seinen Wundern seine Gottesherrlichkeit offenbart hat und also auch nicht aufgehört haben kann, sie nach seiner göttlichen Natur zu besitzen. Von Frank ist das anerkannt und die Theorie in diesem Punkte corrigirt. Die Beurtheilung hat sich an den gleichbleibenden Grundgedanken der Theorie zu halten. Dieser Grundgedanke tritt auch bei dem neuesten Vertreter in den folgenden Sätzen entgegen. Der Logos, als er Fleisch wurde, hat sich in die Seinsweise des Fleisches umgesetzt. Er hat zwar seine ewige Gottheit nicht abgelegt, er hat nicht aufgehört, Gott zu sein, er ist geblieben, was er ist und war von Ewigkeit. Aber der Sohn Gottes hat sich depotenzirt zu dem Menschensohn, sich selbst beschränkend hat er sich depotenzirt in einen Zustand bloßer Potenzialität, völliger Unbewußtheit und Inactualität. Und aus dieser bloßen Potenzialität zur Actualität, aus dem schlafenden, mehr nur gegenständlichen Bewußtsein zu klarem Selbstbewußtsein hat sich dann die Gottheit Christi allmählich wieder entwickelt nur mit dem Bewußtsein seiner menschlichen Natur und Persönlichkeit, denn der Verzicht auf die Gottesherrlichkeit in den Tagen des Fleisches Christi soll eben darin bestehen, daß er in den Schranken menschlichen Bewußtseins und Gebahrens die Fülle seines göttlichen Wesens trug und nach Maßgabe seines Heilandswerkes bethätigte, so daß eine andere Bethätigung des göttlichen Wesens ausgeschlossen war. Ich brauche nicht erst den schreienden Widerspruch nachzuweisen, in welchem diese Sätze mit der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens stehen, die doch nicht willkürlich Gott zugeschrieben wird. In der That, durch nichts kann dieser Widerspruch verhüllt werden. Und damit ist es denn auch gegeben, daß von einer Denkbarkeit

dessen, was behauptet wird, nicht die Rede sein kann. Das verbirgt sich denn auch Frank nicht. Er giebt zu, daß dem gläubigen Christen vor dem Wunder der Menschwerdung und Erniedrigung des ewigen Gottessohnes der Verstand stille stehen mag, und er zieht sich auf die Unbegreiflichkeit Gottes zurück. Aber — so muß ich nun fragen — was nützt dann diese Theorie dem Denken, welches, wie Frank sagt, der Möglichkeit der Menschwerdung, der Widerspruchslosigkeit dieses göttlichen Thuns näher treten will? Ist in dieser Hinsicht etwas gewonnen, wenn das Unerforschliche des Geheimnisses von einem Punkte in einen andern verlegt wird? Sollte nicht vielmehr der Irrthum darin bestehen, daß man denkend, begreifend der Möglichkeit der Menschwerdung näher zu treten unternimmt, als recht ist?

Neben dem Wege Dorner's und dem der modernen Kenotiker giebt es noch einen andern Weg für die geforderte Reconstruction der Christologie, welcher in der Gegenwart wohl deshalb weniger Beachtung gefunden hat, weil er allerdings die in der Christologie zu lösende Aufgabe in engere Grenzen einschränkt. Es wird festgehalten, daß sich die Kenose nur auf die Menschheit, nicht auf die unveränderliche Gottheit bezieht. Den Unterschied zwischen dem Leben des Sohnes Gottes nach seiner Gottheit und seinem Leben in der menschlichen Natur meint man nicht beseitigen zu müssen. Aber man lehnt die Annahme ab, daß die menschliche Natur auch im Niedrigkeitsstande und von Anfang an im vollen Besitze der göttlichen Eigenschaften gewesen sei. Auf diese Grundlage hat in unserer Zeit Martensen die Christologie gestellt. Und ich glaube, daß er darin das Richtige getroffen hat. Darauf, daß von dieser Basis aus die Christologie zu reconstruiren ist, scheint Alles hinzuweisen. Es würde damit die Richtung reiner durchgeführt, in welcher sich bereits Chemnitz bewegte, und unter deren Einfluß doch auch unsere alten Dogmatiker standen, als sie die tübingische κρύψις zurückwiesen.

Die Alternative, welche die Tübinger auf dem Grunde des Satzes: „nec λόγος extra carnem, nec caro extra λόγον“ stellten, ist keineswegs wirklich begründet, wie Thomasius annahm. Unsere alten Theologen waren im Recht, als sie dieselbe zurückwiesen. Das Schlußverfahren der Tübinger beruht auf einer Anwendung des bezeichneten Satzes, in welcher demselben eine zu weit reichende Geltung gegeben wird. Seine wahre Geltung hat dieser Satz in seiner Beziehung auf das Erlöserleben und Erlöserwerk des Sohnes Gottes in der angenommenen menschlichen Natur. Davon gilt, — und das ist es, was die lutherische Lehre von der reformirten unterscheidet, — daß nichts im Leben und Werk des Herrn, kein Thun und kein Leiden, der einen Natur allein mit Ausschluß der andern zugeschrieben werden darf. Daß dem Satze in unserer alten Theologie eine weitere Geltung beigelegt worden ist, hat seinen Grund in bekannten Sätzen, welche Luther gegen Zwingli aufgestellt hatte. Die Consequenz dieser Sätze, welche auch in die Ausführung der Concordienformel aufgenommen sind, ist von den württembergischen Theologen verfolgt. Und auch Chemnitz und später die Verfasser der sächsischen decisio sind durch das gewichtige Ansehen dieser Sätze gebunden geblieben, so daß sie ihren abweichenden Grundgedanken nicht rein durchgeführt haben. Gegenwärtig, wo eine solche Gebundenheit durch einzelne Sätze Luthers geschichtlich und kirchlich nicht mehr gefordert und nicht mehr berechtigt ist, wird man ein Uebergreifendes in diesen Sätzen Luthers nicht verkennen können. Wenn Luther Zwingli gegenüber geltend macht, daß die Allgegenwart des Herrn nach seiner menschlichen Natur unmittelbar mit der persönlichen Einheit als solcher gegeben sei, so ist das zur Begründung der Gegenwart des Herrn nach seiner menschlichen Natur im Abendmahl nicht nothwendig. Es genügt in dieser Hinsicht, daß in der persönlichen Einheit die Möglichkeit gegeben ist, daß von der

Gottheit die göttlichen Eigenschaften der menschlichen Natur mitgetheilt werden können. Luther selbst ist nicht auf der Fassung der Allgegenwart Christi nach der menschlichen Natur, wie sie mit jenem Argument gegeben ist, als einer nothwendigen bestanden.

Die Annahme, daß die menschliche Natur Christi von dem Augenblick der persönlichen Vereinigung der Naturen an in dem vollen Besitze der göttlichen Eigenschaften gewesen sei, ist nicht nothwendig gefordert, greift vielmehr ohne zwingenden Grund über das hinaus, was für den Glauben durch die Offenbarung gegeben ist. Es ist berechtigt, bei der Construction der Christologie davon auszugehen, daß durch die hypostatische Einheit zwar die Möglichkeit der Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur begründet ist, daß auch die Mittheilung des Göttlichen an die menschliche Natur mit der Durchdringung derselben durch die göttliche von Anfang an im Vollzuge begriffen gewesen ist, so daß es keinen Moment blos menschlicher Bewegung und Entwickelung der menschlichen Natur im Leben des Herrn auf Erden gegeben hat, daß aber die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften keineswegs von Anfang an eine vollendete und fertige war. So aber ist für die Christologie eine Grundlage gewonnen, auf der dieselbe von den Schwierigkeiten frei ist, welche bei der entgegengesetzten Annahme der alten lutherischen Theologie entstehen, eine Grundlage, welche — worauf das Hauptgewicht zu legen ist — eine Construction der Christologie möglich macht, die sich reiner mit dem durch die Offenbarung Gegebenen zusammenschließt.

Freilich der Unterschied des Lebens des Sohnes Gottes als Gott und als Mensch im Niedrigkeitsstande ist nicht beseitigt. Es wird zwar mit der Lehre der Kirche im Gegensatze gegen den Monotheletismus zu betonen sein, daß zur Vollständigkeit der menschlichen Natur das menschliche Bewußtsein und der menschliche Wille derselben im Unterschiede

von dem Bewußtsein und dem Willen Christi nach seiner Gottheit gehören, daß sich also das menschliche Personleben des Sohnes Gottes von seinem Personleben nach der Gottheit unterscheidet, die Person des Gottmenschen eine zusammengesetzte, eine persona σύνθετος ist, so daß man die persönliche Einheit nicht als die Einheit eines einigen Ichbewußtseins und Ichwillens fassen darf. Es wird zugleich zu betonen sein, daß die von dem Sohne Gottes angenommene menschliche Natur, mit welcher das menschliche Personleben gegeben ist, eine von Gott getragene wahrhafte Realität auch für Gott ist, wie alles andere natürliche Sein und Leben. Aber durch das alles wird doch nur die Thatsache der Gottmenschheit selbst bestimmter vorgestellt. Die Möglichkeit derselben ist nicht erklärt. Allein die Wissenschaft vom Glauben darf sich auch gar nicht die Aufgabe stellen, die Möglichkeit der Gottmenschheit erklären, in das Geheimniß derselben begreifend eindringen zu wollen.

Im Kampfe für den Glauben muß auch die Theologie dem Glauben immer mehr conform werden. Die theologische Speculation muß immer bestimmter durch den Glauben regulirt werden, welcher unverrückt an dem in der Offenbarung Gegebenen festhält. Es ist unzweifelhaft gefordert, daß die wahrhafte Menschheit des Herrn festgehalten wird. „Jesus Christus, wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren.“ Auch von unseren alten Theologen ist die wahrhafte Menschheit Christi in aller Bestimmtheit festgehalten, wie auch über ihre Fassung der Kenose, durch welche sie in ihrer Lehre von Christus das wahrhaft menschliche Werden und Leben des Herrn im Niedrigkeitsstande sicher stellen wollten, geurtheilt werden muß. Allein, wenn es als die Aufgabe der Theologie der Gegenwart hingestellt wird, die wahrhafte Menschheit und das wahrhaft menschliche Werden in der Lehre von Christus zur vollen Geltung zu bringen,

so muß daran erinnert werden, daß es zugleich die für unsere Zeit charakteristische Gefahr ist, dies in einseitiger und übergreifender Weise so zu thun, daß die wahrhafte Gottheit des Gottmenschen immer unsicherer zu stehen kommt, und die theologische Speculation immer haltloser zu dem bloßen Menschen hinabgleitet. Man darf niemals vergessen, daß das gottmenschliche Leben zwar ein wahrhaft menschliches ist, aber in keiner einzigen seiner Bewegungen und in keinem einzigen Moment ein blosmenschliches, sondern immer ein gottmenschliches, welches daher auch in keiner seiner Bewegungen und in keinem Moment aus dem Gesichtspunkte und aus den Gesetzen des blosmenschlichen Lebens und Werdens verstanden werden kann, sondern immer und in Allem weit, unerforschlich weit darüber hinausgreift. Und so steht es im Besonderen auch im Widerspruche mit der Thatsache des gottmenschlichen Lebens, wenn man meint, es unter den Gesichtspunkt einer Einheit des Lebens fassen zu müssen, welche mit der Einheit eines blosmenschlichen, wenn auch von göttlichen Kräften durchwirkten Lebens zusammenfällt. Die Wahrheit des gottmenschlichen Lebens, des Lebens der persona σύνθετος kann damit nicht getroffen werden.

Ich kann nicht unterlassen, zuletzt noch die folgende Bemerkung hinzuzufügen. Die Vertheidigung der Gottheit Christi auf dem Boden des Glaubens einer Verneinung gegenüber, wie sie in der Theologie Ritschl's auftritt, kann und darf nicht isolirt geführt werden, sondern nur mit und in dem Ganzen des auf dem Grunde der Offenbarung ruhenden Glaubens. In der Theologie Ritschl's steht dem christlichen Glauben ein anderes grundverschiedenes religiöses System gegenüber, in welchem der Gegensatz gegen die Gottheit Christi mit dem Gegensatze gegen sein Erlösungswerk gegeben ist. Diesem auf dem Grunde der natürlichen Religion ruhenden System muß das Ganze des göttlichen Offenbarungswortes in Gesetz und Evangelium gegenübergestellt

werden. Nur der kann Jesum Christum, den zu unserer Erlösung menschgewordenen Sohn Gottes, den das Evangelium verkündet, im Glauben recht erkennen, wer unter dem Gesetz Gottes seine Sünde und ihre Schuld recht erkannt hat. Man muß von dem Worte des Gesetzes und des Evangeliums als von dem Worte Gottes getroffen werden, als von dem Worte Gottes, der uns richtet und der uns in Christus frei spricht. Dann wird man aufhören, die menschlichen Gedanken über Gott und Religion als die Normen hinzustellen, welche gelten sollen, und dagegen Gott reden und handeln lassen. Und wer dann im lebendigen Verlangen nach dem wahrhaftigen Leben, nach Gott und in reuvoller Erkenntniß seiner Sünde und ihrer Schuld vor dem Kreuze niedergesunken ist, hinter welchem das Licht der Auferstehung, das Licht des ewigen seligen Lebens der versöhnten Kinder Gottes leuchtet, wer so sein Leben gefunden hat in dem wunderbaren Leben, welches der menschgewordene Sohn Gottes durch Tod und Grab hindurch für uns gewonnen und offenbar gemacht hat, der wird nicht mehr dadurch gestört, daß das Geheimniß des Glaubens ein Geheimniß ist. Dem Glauben ist die Frage, wie man Gottheit und Menschheit in der Einheit der Person des Gottmenschen zusammendenken kann, eine fremde Frage.

Hochgeehrte Herren und Brüder! Darüber dürfen und können wir uns keiner Täuschung hingeben, daß der naturalistische Gegensatz, welcher dem christlichen Glauben gegenübersteht, ein sehr mächtiger ist. Die naturalistische Denkweise ist weit verbreitet und übt eine fast unwiderstehliche Macht über die Geister aus. Auch die gläubigen Christen unserer Tage sind nicht frei von den Einflüssen derselben. Unsere ganze Bildung ist von der naturalistischen Denkweise durchdrungen. Gegenüber der immer weiter fortschreitenden und immer drohender sich gestaltenden Auflösung des öffentlichen und socialen Lebens erwacht zwar in unserem Volke

immer mehr das Bewußtsein, daß die von dem Grunde des christlichen Glaubens losgelöste Bildung ins Verderben führen muß. Allein damit ist nicht auch schon unmittelbar die volle Freiheit von den naturalistischen Einflüssen und das rechte Verständniß des christlichen Glaubens, auf den sich die Blicke zurückzuwenden anfangen, gegeben. Von denen, welche die Zeugen des christlichen Glaubens in unserem Volke sein sollen, wird viel Geduld und Treue gefordert werden. Auf rasche Erfolge dürfen sie nicht rechnen. Wir wissen überall nicht, wie die schwere Krisis enden wird, in der sich unsere Kirche und das Leben unseres Volkes befinden. Wir wissen nicht, in welcher Gestalt die Kirche aus dieser Krisis hervorgehen wird. Allein eben in solchen Zeiten ist die geduldige Treue um so mehr gefordert; eben in solchen Zeiten soll sie sich bewähren, wie sie denn eben in solchen Zeiten auch ihre großen Siege im Dienste des Herrn gewinnt. Die geduldige Treue, die von uns gefordert ist, wolle uns der Herr, unser hochgelobter Herr und Gott, nach seiner Gnade geben. Amen.

sind auch Augustin und Bernhard noch in das Falsche der vorreformatorischen Kirche verwickelt geblieben. Dasselbe gilt von den nächsten Vorläufern der Reformation in den letzten Zeiten des Mittelalters. Keiner derselben hat sich über Augustin und Bernhard hinaus zur Höhe der reformatorischen Lehrerfassung erhoben. Eben dieser Unterschied zwischen der Lehre der früheren Repräsentanten der evangelischen Wahrheit in der Kirche und zwischen der Lehre der Reformation, welcher protestantischerseits vielfach zu sehr übersehen worden ist, wird von unsern römischen Gegnern in einseitig falscher Weise hervorgekehrt und benutzt, um das Verhältniß der Reformation zu der früheren Entwickelung der Kirche zu verdunkeln und zu verkehren. Es brauchen jedoch nur die geschichtlichen Thatsachen in das rechte Licht gestellt zu werden, um die Verdunkelungen und Verkehrungen römischer Geschichtsdarstellung in ihrem Widerspruche mit denselben erscheinen zu lassen. Die nachfolgenden Vorträge haben sich die Aufgabe gestellt, die kirchengeschichtlichen Zusammenhänge, auf welche es ankommt, in ihren Hauptmomenten auch für nichttheologische Kreise zur Darstellung zu bringen." —

„Ich bemerke noch, daß die positive Darstellung der immer tieferen und reineren Erfassung der evangelischen Wahrheit in der Kirche von der Anfangszeit derselben an bis zur Reformation durchaus vorwiegt. Eben auf diese positive Darstellung, nicht auf eine Polemik gegen das entgegengesetzte falsche System war es abgesehen, um, wie es aus bekannten Gründen gegenwärtig immer nothwendiger wird, durch den Beweis, den die Geschichte der Kirche darbietet, die Ueberzeugung von der Wahrheit und dem Recht der Lehre unserer Kirche neu zu stärken und zu befestigen."

Druck von Pöschel & Trepte in Leipzig.

2- 12222

2- 12222